

荀悦の性説について

著者	渡部 東一郎
雑誌名	集刊東洋学
巻	93
ページ	1-20
発行年	2005-05-30
URL	http://hdl.handle.net/10097/00132607

荀悦の性説について

渡部 東一郎

はじめに

1 荀悦の性説について（渡部）

『前漢紀』『申鑒』の著者として知られる荀悦（後漢桓帝建和二（一四八）年～獻帝建安十四（二〇九）年）の性説の特色が、性三品説と、劉向の性説を承けた性情相応説とにあることは、先学の指摘するところである。但し、管見の限りであるが、それら従来の見解は、荀悦の性説を繞る次の三点について、さらに一步を踏み込んだ考察を行つてはいないように思われる。第一は、荀悦は性と善惡との關係をどのように考えたのかという点、第二は、荀悦は中人の内面をどのようなものと理解したのかという点、第三は、荀悦は性三品説の他に何故、劉向の性情相応説を必要としたのかという点である。

第一の点に関しては、従来、主として性三品説の分析から中人の性を善惡混在と見ていたとする見解や、性情相

説の分析から、文字通り、性と情との善惡が対応する考え方だとする見解^①があり、これらによれば、荀悦は性それ自体に善惡の存在を認めていたことになる。だが、性と善惡の關係はそう単純ではないようである。それは、荀悦が當時の通説であつた性善情惡説に反対した理由を、好惡の情は行為と判断に先立つもので道德的に未確定だからであるとか、荀悦は性と情とを人間の心における発動前と発動後の段階の連続体と見做しているとか、中人の性中には善惡兩種の因素が相互に闘争しているといった、性と情との様態の相違を指摘或いは示唆する点で大いに啓発される見解があることから明らかである。但し、これらの見解にも、性と善惡の關係についてさらに踏み込んだ論及はない。

第二の点に関しては、中人の可変性に対する関心から人間の行為を決定する情の役割により注意を払うとして、中人の情に注目する見解^②が唯一あるだけで、その他は、単に、

荀悦における教化・法令の必要性・有効性の強調を支える人間観として性三品説を取り上げ、中人が上下に品階を移り得る存在であることに触れるだけである。

第三の点に関しては、従来、不明とされるか、或いは全く注意が払われないといった状況である。

以上の三点について、これまで一步を踏み込んだ考察がなされてこなかったのは、恐らくは関係資料が決して豊富ではないことに起因しよう。なぜなら、荀悦の性説が窺われる資料の大半は、『申鑒』雜言下篇に見られる問答形式の断片的なものである。それゆえ、以上の三点を検討するに当たっては、断片資料の行間を、推測の上、埋めていくことが必要となる。その意味で、本稿における検討は一つの試みに過ぎない。但し、それが試みに過ぎないとしても、荀悦の性説の全体像がより明らかとなれば、従来、十分になされてきたとは言い難い、思想上におけるその位置を探ることも可能となろう。本稿は、その準備作業として、以上の三点を改めて検討し、荀悦の性説の全体像を聊かなりとも明らかにしようとするものである。

一 性と善惡の關係

まず荀悦が性と善惡との關係をどのように考えたのか、

について検討することとする。

詳しくは第三節で見るが、荀悦は『申鑒』雜言下篇において、孟子以下、揚雄に至る従来の性説の中、唯一、劉向の見解を是であるとする。劉向の見解とは、

劉向曰、性情相應、性不独善、情不独惡。^①

とあるように、性と情との対応を説く性情相應説である。ここで「性だけが善だ」ということはなく、情だけが悪だということもない」とされるのによれば、性と情との対応は、一見、性の善惡と情の善惡との対応であるかのように思われる。だが、荀悦によれば、性と情と善惡の關係はそう単純ではないようである。

凡情・意・心・志者皆性動之別名也。

〔申鑒〕雜言下篇

とあるように、荀悦は性と情・意・心・志とを、発動前後の關係として捉えている。^②また、「仁義は性に基づき、好惡は情に基づく。仁義は常に善であるが、好惡には時に惡がある。だから情が惡であることがある」とする性善情惡説の主張者に対し、次のように答えている。

不然。好惡者、性之取舍也。実見於外、故謂之情爾。必

本乎性矣。仁義者、善之誠者也、何嫌其常善。好惡者、善惡未有所分也、何怪其有惡。〔申鑒〕雜言下篇

性善情惡説の主張者は、好惡を情に基づくものとし、その

好悪、いわゆる好悪の情には時に悪があることから、悪を情に求めるのである。これに対して、荀悦はまず「好悪とは性の選択である。（その選択が）まさしく外側に現れるので、それを（好悪の）情というだけなのだ。（好悪の情は）必ず性に基づく」として、好悪を、情ではなく性に基づくものとする。さらに、「（性の選択である）好悪は善悪が分かれる以前のものであるから、どうして悪があることを訝しもうか」として、悪を、情ではなく、性の選択としての好悪に求めている。荀悦はこのように、あくまで悪を情に求める性善情悪説に反対するわけであるが、ここで好悪を善悪が分かれる以前のものとしつつ、そこに悪があり得るとするのは、一体どのような意味であろうか。荀悦が前引資料で性と情とに発動前後という様態の相違を想定していたこと、また、ここで性による好悪の選択の外側への現れが好悪の情であるとして、これらを踏まえれば、それは次のように考えられよう。好悪には性の選択として善悪が分かれる以前の段階と、情として外側に現れて善悪が判別できる段階の、性と情との次元の相違がある。つまり、好悪を善悪が分かれる以前のものとしつつ、そこに悪があり得るとするのは、悪だと判別される好悪の情があるとして、その起点が、善悪が分かれる以前の、性の選択としての好悪にあるからである。性の次元には判別可能な善悪は存在

しない。そこには、性の次元に至って善悪が判別可能となる、性の選択としての好悪があるだけなのである。

荀悦が好悪について性と情との次元の相違を想定していることは、性と情と善悪の関係を考える上で極めて重要である。なぜなら、情として現れる善悪は、善悪として性それ自体には存在しないことになるからである。荀悦が善悪を性それ自体には存在しないと考えることは、前引資料に続く彼の発言からも明らかである。

凡言神者、莫近於氣。有氣斯有形、有神斯有好惡喜怒之情矣。故神有情、由氣之有形也。氣有白黒、神有善惡。形与白黒偕、情与善惡偕。故氣黒、非形之咎。神惡、非情之罪也。 （同右）

荀悦は、「神」と情の関係を氣と形態の關係に類似するものと捉え、「氣には白黒があり、「神」には善悪がある。形態の白黒は氣の白黒に従い、情の善悪は「神」の善悪に従う」として、情の善悪は「神」の善悪によるとする。「神」とは何であろうか。例えば、次のような発言がある。

生之謂性也。形・神、是也。

【申鑒】雜言下篇

ここでの「性」は、性と情という場合の性ではなく、人間の生まれつき全体を意味する「性」である。「形」とは人間の生まれつきの外面を意味しようから、「神」とは生まれつきの内面、性・情・意・心・志など全てを含む内面一般を

意味することになる。従つて、「神」が限定的に性を意味することはない。「神」の善惡とは、ひとまずは人間の内面において何らかの段階で存在する善惡であると考えられる。これを以下、便宜的に「内面の善惡」と記すこととする。荀悦は、情の善惡を、内面の善惡に従うとし、決して性の善惡に従うとはしないのである。先に「(好惡の情は)必ず性に基づく」とあつたように、荀悦は確かに劉向の性情相応説を承け、性と情とは対応すると考える。だが、それを、性の善惡と情の善惡との対応と見ることはできない。荀悦は、情としての現れは性の選択に基づくのであり、その意味で性と情とは対応するが、善惡は性の選択の現れである情に対して判別可能なのであり、性それ自体には存在しないと考えるのである。

ところで、以上のような性と情と善惡の關係に対する理解は、荀悦の独創というわけではなく、やはり劉向の見解を繼承するものなのである。

劉子政曰、性、生而然者也。在於身而不發。情、接於物而然者也。形出於外。形外、則謂之陽。不發者、謂之陰。

〔論衡「本性篇」〕

とあるように、劉向もまた、性と情とを、発動前後の關係として捉えている。また、「説苑」脩文篇に次のようにいう。凡音之起、由人心生也。人心之動、物使之然也。感於

物而後動、故形於声。声相応、故生變。變成方謂之音。比音而樂之、及于戚羽旄謂之樂。樂者、音之所由生也。其本在人心之感於物。是故其哀心感者、其声噍以殺。……人之善惡非性也。感於物而後動。

劉向は、音楽が、人の心が外物に感じて動いた結果生み出されるものであると同様、「人の善惡は性(の善惡)ではない。(心が)外物に感じて動いた(結果な)のである」とする。ここに情という言葉は見られない。だが、人の善惡は心が外物に感じて動いた結果であるとするのは、荀悦が先に、情の善惡を、性の善惡ではなく、内面の善惡に従うとしていたことと、一脈通じるように思われる。また、『論衡』本性篇の記述を踏まえれば、劉向は、善惡を、性それ自体には存在せず、心が外物に感じて動いた結果現れる、情ないしは行為に対して判別できるものと見做していると思われる。荀悦の性と情と善惡の關係に対する理解は、この劉向の見解に一致すると考えられる。従つて、劉向の性情相応説の全体像は、この両資料を含めて考えられるべきである。但し、劉向の性説に関する資料はこれ以上残つておらず、次節で検討する「心」の問題を劉向がどのように考えていたのかを知ることではできない。とは言え、荀悦はほぼ劉向の性説を取り入れて自身の性説を構想したと言うことができよう。

荀悦が劉向の性情相應説を継承し、性それ自体には善悪は存在しないと考えることは、荀悦の性説においてどのような意味を持つのであろうか。行論の都合上、この点は第三節で触れることとし、次節では、荀悦が中人の内面をどのようなものと理解したのかを検討することとする。

二 中人の内面に対する理解——「心」の重視——

荀悦は中人の内面をどのようなものと理解したのであろうか。

まず、性三品説における中人の存在がどのように捉えられているのかを確認しておく。『前漢紀』卷六の前漢高后紀²⁰には、天人関係の解釈を主題とするものではあるが、性三品説と密接に関係する、「三勢」説の主張が見られる。

夫事物之性、有自然而成者、有待人事而成者、有失人事不成者、有雖加人事終身不可成者。是謂三勢。……推此以及教化、則亦如之何哉。人有不教而自成者、待教而成者、無教化則不成者、有加教化而終身不可成者。故上智・下愚不移。至於中人、可上下者也。……夫上智・下愚雖不移、而教之所以移者多矣。

「三勢」とは、事物の持ち前として、自然に完成するもの、完成するか否かが人事に左右されるもの、人事をいくら加

えようが決して完成し得ないものの三者である。人事を教化に置き換えれば、人間には、教化を加えなくても自然に完成するもの、完成するか否かが教化に左右されるもの、教化をいくら加えようが決して完成し得ないものの三種類があることになる。だから、上智と下愚は人事や教化によって品階を移ることはないが、中人は人事や教化の当否によつて上にも下にも変わり得、しかも、上智や下愚に比べて大多数を占める存在であるとする。

荀悦は、性三品説における中人を、人事や教化の当否によつて上下に品階を移り得る存在であるとする。では、中人が品階を移り得るのは、人事や教化が中人の何に対して作用するからだと考えてのであろうか。「善悪はみな性に基づくのだから、法令・教化をどうして施す必要があるか」との問いに対し、荀悦は次のようにいう。

性雖善、待教而成。性雖惡、待法而消。唯上智・下愚不移、其次善惡交爭。於是教扶其善、法抑其惡、得施之九品。
（申鑒）雜言下篇

荀悦は、教化・法令を、中人の善惡に対して作用するものとする。中人の善惡とは何であろうか。前節で見たように、荀悦は性それ自体には善惡は存在しないと考える。従つて、それを中人の性の善惡と見ることはできない。冒頭に「性が善だとしても」「性が悪だとしても」と一見、性それ自体

に善惡が存在するかのやうにいうのも、「善惡はみな性に基づく」との問いに對する回答だからである。ここで想起されるのは、前節で荀悦が、情の善惡は内面の善惡に従うとしていたことである。このことを踏まえると、中人の善惡とは中人の内面の善惡であると考えられる。荀悦は「其次（の中人）は（内面の）善惡がせめぎ合っている。そこで教化によってその（内面の）善を助長し、法令によってその（内面の）惡を抑制」するとし、教化・法令を、中人の内面の善惡に對して作用するものと考えるのである。

教化・法令が中人の内面の善惡に對して作用するものであつても、その内面の善惡を制御する主体は中人の側に求められなければならない。なぜなら、教化・法令は外側から作用を及ぼすものに過ぎず、内面の善惡を制御する主体とはなり得ないからである。教化・法令を承けて内面の善惡を制御する主体を、荀悦はどのように考えるのであろうか。

『申鑒』雜言下篇に次のやうな問答がある。もし法令・教化に當も否もなく、民の情を放任するならば、治乱は中庸を得るのかとの問いに對し、荀悦はまず、民の情を放任し、各自の情に基づいて行動させるならば、惡を行うものが多くなると答える。さらに治乱の中庸を尋ねる質問者に對し、荀悦は、法令・教化が雜え施され、當もあり否もあつて始

めて治乱は中庸を得るのだと答えた後、次のやうにいう。

純德無惡、其上善也。伏而不動、其次也。動而不行、行而不遠、遠而能復、又其次也。其下者、遠而不近也。凡此皆人性也。制之者則心也。動而抑之、行而止之、与上同性也。行而弗止、遠而弗近、与下同終也。

ここに明言はないが、「人の性」として四段階の説明がなされ、また、結末の相違が言われるのによれば、この主張は性三品説を念頭に置き、中人を主たる対象とするものと思われる。黄省曾の注に「動とは惡の萌動するを謂ふ。行とは則ち之を外に見ず。遠とは則ち行ひて返らず」とあるのによれば、「人の性」の内容は、「純粹な徳を持ち惡のない人間が上善である。（教化と法令に）服従して（惡を）芽生えさせない人間がこれに次ぐ。（惡が）芽生えてしまつても外側に現れさせず、外側に現れてしまつてもそれ以上には現れさせず、さらに現れてしまつても（そこから）引き返せる人間がこれに次ぐ。品階の低い人間は（惡を）外側に現れさせるだけで（より高い段階に）近づこうともしない」と解釈できる。この四段階の中、上下を除く中間の二段階が中人の性ということになるが、中人の性は何らの人為的作用を受けなくとも生まれつきそうできるといふものではない。本問答の主題が教化・法令と治乱の中庸であることから明らかなやうに、それは生まれつきの可能性でしか

ない。そこで「生まれつき（の可能性）を制御するのは「心」である」として、「心」の働きが重視されることになる。但し、「悪が」芽生えてしまつてもそれを抑え、外側に現れてしまつてもそこで止めることができる。品階が上の人間と性（の現れ）を同等にできる。（逆に、悪が）外側に現れても（そこで）止めず、（悪を）外側に現れさせるだけで（より高い段階に）近づこうとしなければ、品階の下の人間と同じ末路を辿る」とあるように、「心」の働きは生まれつきの可能性を現実化するだけではない。「心」の働きによつて中人の行為は生まれつきの性以上にも以下にもなり得るとされるのである。

この資料によれば、教化・法令を承けて内面の善悪を制御する主体は「心」であると考えられる。ここで「悪のない」「悪を」芽生えさせない」「悪が」芽生えてしまつても」とある「悪」とは、内面の善悪の悪であると見做される。その内面の悪を芽生えさせず、芽生えたとしても外側に現れさせず、外側に現れてしまつてもそれ以上には現れさせず、さらに現れてしまつてもそこから引き返させることが、具体的な「心」の働きとして、ここに説かれているからである。

「心」はこのように、教化・法令を承けて内面の善悪を制御するものである。先にも挙げたが、前節で荀悦は、この

内面の善悪に情の善悪は従うとしていた。では、前節で見た性と情と善悪の関係において、「心」はどのように位置付けられるのであろうか。

前節で荀悦は、性と情・意・「心」・志とを、発動前後の關係として捉えていたが、それに続けて次のようにいう。

情見乎辞、是称情也。言不尽意、是称意也。中心好之、是称心也。以制其志、是称志也。惟所宜、各称其名而已。（『申鑒』雜言下篇）

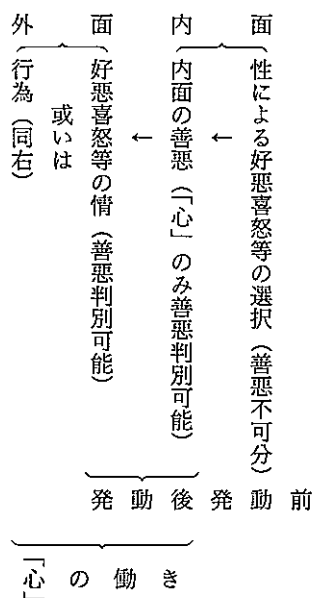
「以制其志」は典拠不明であるが、「情見乎辞」「言不尽意」「中心好之」は、それぞれ『周易』繫辭下伝、繫辭上伝、『毛詩』小雅彤弓に見える経文である。「心」は情・意・志と同様、性の発動後の一様態である。だが、それらは、それぞれ一句を挙げて説明されるように、意味合いを異にするものでもある。挙げられた一句から推測すれば、情・意・志は、それぞれ人間の内面における有り様、思い、方向性をいうものと思われる。「心」については、その一句からそのままに解釈すれば、真心ということになる。但し、ここで「中心より之を好む」という、好悪の好と「心」とを結び付ける一句が挙げられていることは注意される。前節で、好悪とは性の選択であるとされていた。その性による好悪の選択と「心」とに何らかの関係があることが、この一句から窺われるからである。

性による好惡の選択と「心」との關係は、内面の善惡とは何かを考えることによつて明らかとなる。「申鑒」雜言下篇に次のような問答がある。「人間は(自分の)利益(となるもの)に對して、見ればそれを好む(存在である)。仁義によつて節度を保つことができるのは、性が情を損なうからである。性が少なく情が多くて、性が情を損なえなければ、情だけが行われて惡を行うのである」とする性善情惡説の主張者に対し、荀悦は次のようにいう。

不然。是善惡有多少也、非情也。有人於此、嗜酒嗜肉、肉勝則食焉、酒勝則飲焉。此二者相与爭、勝者行矣。非情欲得酒、性欲得肉也。有人於此、好利好義、義勝則義取焉、利勝則利取焉。此二者相与爭、勝者行矣。非情欲得利、性欲得義也。

荀悦は、酒と肉、或いは利と義とを同時に好む人間を例に、性がいづれかを求め情がいづれかを求めるのではなく、双方に對する欲求がせめぎ合った結果、勝つた方が取られるのだとして、善惡を性と情との割合により説明し、あくまで惡を情に求める性善情惡説に反對する。ここで酒を好み、肉を好み、義を好み、利を好むもの、それは性の選択に外ならない。では、酒を求め、肉を求め、義を求め、利を求めて争いあうものは何であろうか。それこそが内面の善惡である。内面の善惡は欲求の善惡と言い換えられる。つま

り、行為や情として善となる性の選択を、外側に現れさせようとする欲求が内面の善であり、惡となる性の選択を、外側に現れさせようとする欲求が内面の惡だと考えられるのである。ここにいう義と利とを例に説明すれば、義を好み、利を好むのは性の選択である。外物に接して性が発動すると、中人の内面では、行為や情として善となる、義を好むという性の選択と、情や行為として惡となる、利を好むという性の選択の、それぞれ一方を外側に現れさせようとする二つの欲求が生まれる。双方がせめぎ合い、勝つた方の性の選択が情や行為として外側に現れることになるのである。先に見た性三品説に関する資料の一つに「その次(の中人)は(内面の)善惡がせめぎ合っている」とあつたことも、内面の善惡をこのように考える傍証となろう。また、前節で荀悦が情の善惡は内面の善惡に従うとしていたのは、以上のような過程を想定していたからだと思われる。内面の善惡とは、情や行為として善となり惡となる性の選択を、外側に現れさせようとする欲求である。とすれば、「心」とは、この欲求を制御することによつて、性の選択の情や行為としての現れを方向付けるものだと考えられる。以上の検討を踏まえて、性の選択から情や行為に至る過程を図示すれば、それは次のように整理できる。



が生まれつきそのままであれば、中人の行為は、やはり生まれつきそのままの、内面の善惡のせめぎ合いに委ねられることになる。それゆえ、中人の「心」には教化・法令による養成が必要とされるのである。性三品説に関する資料の一つに「教化によってその（内面の）善を助長し、法令によってその（内面の）惡を抑制」するとあったが、教化・法令を承ける主体は「心」である。教化・法令を承けて内面の善惡を然るべく制御し、性の選択の情や行為としての現れを正しく方向付けることが、中人の「心」には求められるのである。

『申鑒』政体篇には、中人の代表である民の「心」や「志」のあり方に対する荀悦の強い関心が見受けられる。荀悦はそこで「四患」を斥け「五政」を実現するべく主張する。「四患」とは「偽」「私」「放」「奢」という、あるべき政治を阻む四つの障碍であり、「五政」とは「農桑を盛んにして民の生を養うこと」、「好惡を審らかに示し世俗を正しく導くこと」、「文教を施して教化の実績を挙げること」、「武力を備え威風を確立すること」、「賞罰を明らかに行つて国法を確立すること」という、あるべき政治の五つの内容である。「五政」の第一について、荀悦はさらに次のようにいう。

民不畏死、不可懼以罪。民不樂生、不可勸以善。雖使
高布五教、咎繇作士、政不行焉。故在上者、先豐民財、

以定其志。帝耕籍田、后桑蚕宮、国無遊民、野無荒業、
財不虛用、力不妄加、以周民事。是謂養生。

荀悦は「民が死を畏れなければ、罪罰によって懼れさせることはできない。民が生を楽しまなければ、善行によって（善を）勧めることもできない」のだから、「為政者はまず民の財力を豊かにし、彼らの「志」を定着させる（ことが肝要である）」とする。ここで「以定其志」というのは、先に荀悦が性の発動後の一様態である「志」の説明に挙げていた「以制其志」という一句とほぼ一致する。従つて、ここにいる「志」も内面の方向性を意味すると思われる。為政者は教化・法令を施すに先立ち、民が「死を畏れ」、「生を樂しむ」よう、その内面の方向性を定着させる必要があるとする。また、「五政」の第二について次のようにいう。

君子之所以動天地、應神明、正万物而成王治者、必本乎真實而已。故在上者審則儀道、以定好惡、善惡要於功罪、毀譽効於準驗、聽言責事、舉名察實、無或詐偽、以蕩衆心。故事無不覈、物無不切、善無不顯、惡無不彰、俗無姦怪、民無淫風、百姓上下睹利害之存乎己也。故肅恭其心、慎脩其行、內不忒惑、外無異望。有罪惡者無倣倖、無罪過者不憂懼、請謁無所聽、財賂無所用、則民志平矣。是謂正俗。

荀悦は、為政者がいわゆる形名参同の政治を徹底して「詐

欺（的行為）が民衆の「心」を迷わせないようにする」結果、「人々は自らの「心」のあり方を慎み、自らの行いを整え、よこしまな惑いを持たないし、他人を羨むこともなくなり、また、「民の「志」は正しくなる」とする。ここにいる「心」は、二つ目の「心」が「行い」と対になっていることから明らかのように、ここまで見てきた「心」と同義と見做される。また、ここにいる「志」も、内面の方向性としてよいと思われる。荀悦はこのように、中人の代表である民の「心」や「志」のあり方に大きな関心を寄せているのである。

荀悦が中人の内面をどのように理解していたのかについて、一部の見解を除いては、これまで全く触れられてはこなかった。中人は、単に上下に品階を移り得る存在であることが、荀悦における教化・法令の必要性・有効性の強調を支える人間観として指摘されてきただけである。だが、荀悦が教化・法令の必要性・有効性を強調する理由は、性三品説において中人がそうした存在であるからだけではない。そこには、以上に見た、中人の内面に対する荀悦の深い思索があるのである。

三 性三品説と性情相応説の關係

次に荀悦は性三品説の他に何故、劉向の性情相応説を必要としたのか、について検討することとする。

第一節で見たように、荀悦は劉向の性情相応説を継承し、性それ自体には善悪は存在しないと考える。だが、第二節で見たように、一方で荀悦は性三品説によつて、人間には上智・中人・下愚という三階層の格差が厳然と存在するとする。この両説は一見、矛盾する考え方であるように思われるが、荀悦は両説の關係をどのように考えるのであろうか。

性三品説と性情相応説とが同時に見られる資料は、唯一、『申鑒』雜言下篇の次の問答である。

或問天命・人事。曰、有三品焉。上下不移、其中則人事存焉爾。命相近也、事相遠也、則吉凶殊矣。故曰、窮理尽性、以至於命。孟子称性善。荀卿称性惡。公孫子曰、性無善惡。楊雄曰、人之性善惡渾。劉向曰、性情相応。性不独善、情不独惡。

質問者のいう「天命」とは性を意味するものである。性と人事の關係について、荀悦は性三品説を挙げ、上智と下愚は品階を移らないが、中人においては人事の当否が大きく関与するとし、さらに孟子以下、劉向に至る従来の性説を

列挙する。次いで「(では)その(性命の)道理とはどのようなものなのか」との問いに対し、荀悦は次のようにいう。

性善則無四凶、性惡則無三仁。人無善惡、文王之教一也、則無周公・管・蔡。性善情惡、是桀・紂無性、而堯・舜無情也。性善惡皆渾、是上智懷惡、而下愚挾善也。理也未究矣。惟向言為然。

荀悦はここで、孟子以下、揚雄に至る従来の性説を、性命の道理を極めていないと批判し、唯一、劉向の性情相応説を是であるとする。では、孟子以下、揚雄に至る従来の性説は何故、誤っており、劉向の性善説は何故、是であるとされるのであろうか。孟子のいうように性が善ならば下愚である共工・驩兜・三苗・鯀がいるはずがなく、荀子のいうように性が悪ならば上智である微子・箕子・比干がいるはずはない。公孫子のいうように性に善悪がなく、文王の教化が同じように施されたのならば、上智である周公と、下愚である管叔・蔡叔との間に差異はなかったはずである。性が善で情が悪であるならば、下愚である桀・紂には性がなく、上智である堯・舜には情がないことになる。揚雄のいうように性に善悪が混在するならば上智も悪を持ち、下愚も善を持つことになる。荀悦は、性三品説を、孟子以下、揚雄に至る従来の性説によつては説明できず、劉向の性情相応説によつて始めて説明できるとするのである。

荀悦はこのように、性三品説を説明し得る性説として劉向の性情相応説を是とするのであるが、ここに今一つ注意されることがある。それは、公孫子の「性に善悪はない」とする見解を荀悦が否定していることである。その批判から考えてみると、公孫子の見解とは、性は無色透明であり、善悪の差異は後天的な作用によつてのみ生じるとするものである。このことは、荀悦が性それ自体には善悪は存在しないとすることを、公孫子のように、性が無色透明であるとは考えていないことを示している。とすれば、荀悦が劉向の性情相応説を継承し、性それ自体には善悪が存在しないとする一方で、性三品説により人間に上智・中人・下愚という三階層の格差を認めていることは、必ずしも矛盾するものではないと思われる。荀悦は人間に生まれつきの三階層の格差を認めつつ、その格差を善悪とはしないのだと考えられるのである。

では、荀悦は何故、生まれつきの格差を善悪としないのであろうか。この点を考えることは同時に、本節の課題である、荀悦が性三品説の他に何故、劉向の性情相応説を必要としたのかについて答えることにもなる。手掛かりは、荀悦の中人に対する発言の中に見出すことができる。『申鑒』政体篇に「五政」の第三について次のようにいう。

君子以情用、小人以刑用。榮辱者賞罰之精華也。故礼

教榮辱以加君子。化其情也。桎梏鞭朴以加小人。治其刑也。君子不犯辱、況於刑乎。小人不忘刑、況於辱乎。若夫中人之倫、則刑礼兼焉。教化之廢、推中人而墜於小人之域。教化之行、引中人而納於君子之塗。是謂章化。

ここにいう君子・中人・小人は、性三品説における上智・中人・下愚に相当すると見做される。「中人の類には、刑罰・礼教を併用する。教化が廢れば、中人を小人の領域にまで墮落させることになる。教化が行われれば、中人を君子の領域にまで導くことができる」とあるように、ここで中人は教化の当否によって上智と同等にも下愚と同等にもなり得る存在とされる。また、『申鑒』雜言上篇に「孟子が人はみな堯・舜になることができるというのは本当か」、また、「人はみな桀・紂になることもできるのか」とする問いに対し、次のようにいう。

人非下愚、則愚可以為堯・舜矣。写堯・舜之貌、同堯・舜之姓則否。服堯・舜之制、行堯・舜之道則可矣。行之於前、則古之堯・舜也。行之於後、則今之堯・舜也。行桀・紂之事、是桀・紂也。堯・舜・桀・紂之事、常並存於世、唯人所用而已。

ここにいう人、堯・舜、桀・紂はそれぞれ中人・上智・下愚に相当すると見做される。「人は下愚でない限り、愚人で

あつても堯・舜になることができる」、「桀・紂の事を行えば、それは桀・紂である」とあるように、中人はたとい愚人であつたとしても上智である堯・舜と同等になることができ、また、下愚である桀・紂と同等になることもできるとされる。ここに教化・法令についての言及はなく、堯・舜と同等になるか、桀・紂と同等になるかは何を規範にどのように行動するのかに掛かっているとされるのであるが、やはり中人は上智と同等にも下愚と同等にもなり得る存在とされる。また、『申鑒』政体篇には次のような問答がある。「巧みに民を治めるとは、民の性を治めるということなのか」との問いに対し、荀悦はまずある人の見解を挙げる。それは「金属を溶かして流しても、火を消せば固くなる。水の勢いを増して（高所に）昇らせても、それを止めれば（低所に）降る。どうして（民の性を）治めることができるか」というものだが、ある人の見地は、結局のところ、生まれつきは変わらないとするもののようである。これに対して、荀悦は次のようにいう。

不去其火則常流、激而不止則常升。故大冶之炉可使無剛、踊水之機可使無降。善立教者若茲則終身治矣。故凡器可使与顔・冉同趨。投百金於前、白刃加其身、雖巨跖弗敢掇也。善立法者若茲則終身不掇矣。故跖可使与伯夷同功。

この問答の主題は「民の性を治める」ことだから、対象は当然、中人ということになる。ここにいう顔淵・冉伯牛・盜跖・伯夷の中、荀悦が盜跖を九品階のどこに位置付けるのかは定かでない。だが、他の三人は上智に相当すると見做される。教化・法令によって「凡庸な器でも顔淵や冉伯牛と帰趨を同等にさせることができ」、「盜跖でも伯夷と功績を同等にさせることができる」とあるように、ここでもやはり、中人は上智と同等になり得る存在とされるのである。

以上のように、荀悦は、中人が教化・法令の当否によって上智と同等、下愚と同等にもなり得る存在であることを強調する。ここで想起されるのは、第二節で見た資料に、「心」の働きによって中人の行為は生まれつきの性以上にも以下にもなり得るとあったことである。荀悦が劉向の性情相応説を継承し、性それ自体には善悪は存在しないとするのは、善悪を、性の次元では判別できず、性の選択の現れである情の次元に至って判別可能とするからである。その情や行為の善悪は、内面の善悪を制御することによって、性の選択の情や行為としての現れを方向付ける「心」が正しく機能するか否かに掛かっている。荀悦が生まれつきの格差を善悪としない理由は、実はこの「心」の働きによって中人の行為は生まれつきの性以上にも以下にもなり得ると

する主張にあるのではなからうか。

性三品説による限り、上智・中人・下愚という生まれつきの格差は変わりようのないものである。もし、その生まれつきの格差によって行為の善悪が決定されるならば、上智は生まれつきの性に基づいた最上の善行だけを、下愚は生まれつきの性に基づいた最低の悪行だけを、中人は各自、生まれつきの性に基づいた善行、悪行しか行い得ないことになる。そうだとすると、性三品説において中人が上下に品階を移り得る存在であることの説明が付かなくなってしまう。そこで、性それ自体には善悪は存在しないとする劉向の性情相応説を継承し、生まれつきの格差は善悪ではないとする必要があったと思われるのである。つまり、荀悦は、中人が上下に品階を移ることの内実を行為の上下と捉え、行為の善悪は生まれつきの性によつては限定されず、中人の行為は「心」の働きによって上智と同等にも下愚と同等にもなり得ると考えた。そこで性三品説を説明し得る性説として、性それ自体には善悪は存在しないとする劉向の性情相応説を必要としたものと考えられるのである。

性情相応説によつて性三品説における中人の存在はこのように説明できるとして、荀悦は上智や下愚の内面についてはどうのように考えるのであろうか。この点について荀悦はほとんど語ることがない。このことは、荀悦の眼差しが

如何に民を治めるべきかという政治論に向けられていることを如実に物語っている。そもそも荀悦の性説が窺われる資料の大半は『申鑒』雜言下篇の問答形式且つ断片的なものであり、政体篇における政治論のように、まとまった形では示されないことから、それは明らかである。その意味では、荀悦の性説は彼の政治論を支えるものに過ぎない。だが、当時の政治論を支える大前提であつた性三品説に対して、でき得る限り合理的な解釈を与えようとした思索の跡を、荀悦の性説に認めることができるように思われるのである。

結 び

以上、三節に涉つて荀悦の性説を検討してきた。その結果をまとめれば、次のように言えよう。荀悦は、劉向の性情相應説を継承し、性それ自体には善悪は存在しないとす。それは、善悪は、性の次元では判別できず、情の次元に至つて判別可能とするからである。その情や行為の善悪を決定する關鍵は「心」である。「心」には、内面の善悪を制御することによつて、性の選択の情や行為としての現れを方向付ける働きがある。だが、中人の「心」は生まれながらには正しくは機能しない。そこで、内面の善悪を然る

べく制御し、性の選択の情や行為としての現れを正しく方向付けられるよう、教化・法令による「心」の養成が必要とされるのである。荀悦が教化・法令の必要性・有効性を強調するのは、単に、性三品説において中人が上下に品階を移り得る存在だからだけではなく、中人の内面を、以上のように理解したからなのである。また、荀悦が性三品説の他に、劉向の性情相應説を必要としたのは、性情相應説によつて始めて性三品説を説明できると考えるからである。荀悦は、性三品説によつて生まれつきの三階層の格差を認めつつ、性情相應説によつてその格差を善悪とはしない。それは、もし、生まれつきの格差によつて行為の善悪が決定されるならば、上下に品階を移り得る中人の存在が説明できなくなるからである。荀悦は、性それ自体には善悪は存在しないとする性情相應説を取り入れ、行為の善悪は生まれつきの性によつては限定されないとし、中人の行為は「心」の働きによつて上智と同等にも下愚と同等にもなり得ると考えたのである。

「はじめに」に述べたように、荀悦の性説の全体像が以上のようにであるとすれば、思想史上におけるその位置を探ることが次の課題となる。その検討は別稿で行う予定であるが、その見通しの一つを述べて擲筆することとしたい。荀悦の他、漢代において性三品説を踏まえる発言が見られる

文献には、例えば、董仲舒及びその後学の手になる『春秋繁露』、王充の『論衡』、王符の『潜夫論』がある。それらにおける性に対する見解を見てみると、まず董仲舒及びその後学の見解は、悪を内面で止め、外側に発現させない働きを心に認める点や、善となる資質を持つ性を、聖人と同等の善なるものに完成させる要件として王者の教化を必須のものとする点など、荀悦に共通する部分もある。だが、既に指摘があるように、それは中人の性に限定されたものであること、また、それに由来する性善情悪説を荀悦が批判していたことからすると、彼らの見解は、必ずしも性三品説の下に齟齬なく組み込まれているとは言えない。このことは、既に指摘があるように、王充や王符の見解についても同様である。荀悦以後との関連からもその位置は検討されなければならないが、従来の性に対する様々な見解を承け、性三品説の下、齟齬なく整理を加えたのが荀悦ではないか。今のところ、そのように考えている。

注

- (1) 本稿では、荀悦の性説に言及する以下の論考を参照した。
日原利国「荀悦の規範意識について」(『東方学』第十八輯 一九五九年、後に同氏著『漢代思想の研究』研文出版 一九

- 八六年、第二部六、所収)、森三樹三郎「申鑒」(同氏著「上古より漢代に至る性命観の展開」創文社 一九七二年、二十六) CHI-YUN CHEN "Hsin Yueh (A.D. 148-209): The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian", CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1975 (以下、CHEN氏(A)と記す。なお、訳出に当たっては、同氏著、高伝誠訳「荀悦与中古儒学」遼寧大学出版社 二〇〇〇年を参照)、CHI-YÜN CHEN "Hsin Yueh and the Mind of Late Han China", Princeton University Press, 1980 (以下、CHEN氏(B)と記す)、祝瑞開「荀悦の二元論傾向和以“教法并行”為基礎的改良主義」(同氏著「兩漢思想史」上海古籍出版社 一九八九年、第二十四章)、周桂鈿「荀悦与《申鑒》」(同氏著「中国歴代思想史」(二)秦漢卷、文津出版社 一九九三年、第十六章「社会批判思潮与党鋼事件」の三)。
(2) 注(1)所掲日原氏は、性情相応説に触れた後、性三品説を分析して「中人の性を善惡混在とみる点、揚雄との酷似が感ぜられる」(著書三五七頁〜三五八頁)という。また、注(1)所掲祝氏は「最上層の純善と最下層の甚惡を除き、その余の多数の人々は性中に善惡を併せ持ち、善惡が相互に闘争しあっているので、教によってその善性を発展させ、法によってその惡性を消滅させなければならない」(三八四頁)という。

- (3) 注(1)所掲森氏は「荀悦によれば、情のうちに惡が含まれていることは事実であるが、しかしそれは情そのものが悪いのではなくて、情の本となつている精神ないし性の惡

が表面に現れたものにほかならない。従つて、情が悪である場合には、同時にその根本となつてゐる性も悪でなければならぬ、というのである」(三〇九頁～三一〇頁)という。また、注(一)所掲祝氏は「荀悦は伝統的な『性善情悪』という見解を批判し、劉向の『性情相応』、性は独り善ならず、情は独り悪ならず」(同上)と筆者注「『申鑒』雜言下」という観点に賛同し、性は性に依拠しており、性の外面的表現であると考える。・・・また、一步を進めて情欲は外界の物質に対する反応であり、天子より庶人に至るまで皆一様に好悪哀樂の情欲を持つてゐることを指摘する。情欲と意、心、志等の心理的活動は一樣に皆性の活動であり、皆善があり悪がある。だから情欲は決して邪悪なものではないのである。・・・内心の義と利の弁別が義と利の取舍を決定し、決して性が義を好み、情が利を逐つて義と利を取捨するのでないことを強調する」(三八四頁)という。前引の性三品説に関する説明を併せ考えると、祝氏はやはり性と情の善惡が対応すると見てゐると思われる。

(4) 注(一)所掲CHEN氏(A)は「彼はさらに人性(性)を人情(情)から分離し、前者は皆善であり、後者は明に暗に皆悪であるとする漢代儒家の見解を批判する。彼は、人性が皆善であり、人情が皆悪であるならば、悪人には性がなく、聖人には情がないことになると主張する。彼は、人性から生じる『慈愛と正義』(仁義)が常に善であるのに反して、人情から生じる『好きと嫌い』(好惡)が時に善であり時に悪であることを認める。しかし、彼は、このことが人性それ自

体が常に善であり、人情それ自体が時に悪であることを証明しないことを強く主張する。なぜなら、いわゆる『慈愛と正義』が既に完了した行為に対する価値判断を伴うのに反して、『好きと嫌い』の感情は行為と判断とに先立つもので、それゆゑ道德的に未確定だからである」(一二二頁)という。

(5) 注(一)所掲CHEN氏(B)は「荀悦はまた(外面の)可視的なものと、(人間の内面の)不可視的なものとの相違を強調するが、しかし、彼は両者(筆者注「性と情」)を、人間の心における発動前と発動後の段階の連続体であると見做す。なぜなら、両者は明確に分離することはできないし、彼にとつて一方或いは他方の優位性をめぐる論争は道德の問題を混乱させるものと思われたからである」(四八頁)という。なお、注(一)所掲森氏も、荀悦は「性と情との間に本質的な差別を設けることに反対し、『凡情意心者、皆性動之別名也』(雜言篇)といい、性と情とは、静と動という様態の相違に過ぎないというのである。従つて、その性情相応の説は、いいかえれば性情一元論であるとも見られよう」(三一〇頁)と述べ、性と情とが静動の様態の相違であることに一応の注意を払つてはゐる。

(6) 注(一)所掲周氏は、「荀悦は劉向の性情相応説を基礎として、これを継承展開した。喜好と厭惡とは人性の選択である。人性の選択が現れるのは情である。情は人性に基づいて発現する。情が悪であるのは情の過失ではなく、情は性と相応するものであるから、性により決定されたものである。例えば、義と利の關係の問題で、情の求めるものが利で、性の

求めるものが義であるのではなく、性中で義と利の闘争があるのである。闘争の結果、義が勝てば性は善に就き、情もまた相応じて善となる。もし利が勝てば、性は悪に就き、相応じて情もまた悪となる。…荀悦は、性がたとい善であっても、また教化を待つて始めて成長でき、性が悪であっても法制を待つて取り除くことができると思える。極僅かな「上智」と「下愚」が改変できないのを除き、その他の人の性中には皆善惡兩種の因素が相互に闘争している。このような状況に鑑みると、政治の任務は「教もて其の善を扶け、法もて其の惡を抑ふ」ことで、教化的方法によって善の因素を扶持し、法制によって惡の因素を抑制することである」(四三頁)という。

(7) 注(1) 所掲CHEN氏(B)は「荀悦は運命が人間の天賦の自然(性)の品質を決定することを認める。しかし、識別でき、変化させられるかどうかという彼の関心に従って、彼は天賦の人性が善か悪かという問題——多くの思想家の心を捉えてきた問題を詳述しなかった。…天賦の人性に集中する代わりに、彼は人間の行為を決定する感情(情)の役割により注意を払う」(四五頁)という。

(8) 注(1) 所掲CHEN氏(B)の注(7) 所引の見解及び「常人は一個人である。彼は好惡の感情を持つてゐる。彼は賢いかもしれないし、愚かであるかもしれないし、善人であるかもしれないし、悪人であるかもしれない。彼は利益を追い求める利己的な人かもしれないし、正義の道に従う正直者であるかもしれない。彼は教育によって矯正され、法律に

よつて統制されるべきである」(四一頁)というのを参照。なお、ここで言う「常人」とは性三品説の中に相当するものである。

(9) 注(1) 所掲森氏は、性情相應説が「三品説に如何ようにして結合するかは明らかでない」(三〇九頁)という。

(10) 『申鑒』本文の引用は小万善楼叢書本により、黄省曾注の引用は四部叢刊本による。なお、小万善楼叢書本附載の札記を参照し、本文の字句を改めた箇所があるが、一々注記しない。

(11) 注(5) 所掲CHEN氏(B)及び森氏の見解を参照。

(12) 仁義、性也。好惡、情也。仁義常善、而好惡或有惡。故有情惡也。

(13) 黄省曾の注に「形之白黒、随氣而有」という。

(14) 黄省曾の注に「情之善惡、随神而彰。即劉向性情相應之說」という。

(15) 『論衡』の引用は、新編諸子集成(第一輯)『論衡校釈』(中華書局 一九九〇年)による。

(16) 森三樹三郎「説苑」(注(1) 所掲同氏著書、二十)に、この資料を引用し、「これによると劉向は心を性と情とに分け、性は身のうちにあつて未だ発動しないものをいい、情は外物に接して外に発動するものをさすとしていたようである」(二二頁)との指摘がある。

(17) 『説苑』の引用は四部叢刊本による。

(18) 周知のように、『説苑』は説話集的な書物であるが、その内容に劉向の思想が十分に反映されていることは、池田秀

三「劉向の學問と思想」（『東方學報（京都）』第五十冊 一九七八年、所収）に詳細な考証がある。ここに挙げた資料は、注（16）所掲森氏が既に指摘するように、「人之善惡非性也」の一句を除いては、その前後も含めて『礼記』樂記篇にほぼ一致するものである。森氏が『論衡』本性篇の記述について「この説は一面において董仲舒の説と共通するものをもち、他面では説苑脩文篇ないし樂記の説と連続するものをもつと見られる。すなわち心を性と情とに区分することは董仲舒に始まるのに対し、情を『接於物而然者也』と規定することとは、脩文篇の『人之善惡非性也。感於物而後動』と相通するものがあると考えられる」（二二二頁）と述べ、『論衡』本性篇の記述とこの資料との思想的共通性を指摘するのによれば、この資料、とりわけ「人之善惡非性也」の一句には劉向自身の思想が現れていると見做される。

（19）注（16）所掲森氏は、董仲舒が性と情とを善と惡への志向性を持つものとして対立的に捉えたのに対し、劉向が性と情とを専ら動靜の關係として捉えた点を強調する。従つて、『申鑒』雜言下篇に見られる劉向の性情相應説についても、注（3）所掲の見解と同様、「劉向は『性情相應』すなわち性の善なる者は、その情も善であり、性の惡なる者は、その情も惡であるという見地に立ち、したがつて性を善に配し情を惡に當てる見方を否定したことが窺われる」（二二二頁）と述べるだけで、以上に見た性と情と善惡の關係にはほとんど注意を払っていない。

（20）『前漢紀』の引用は、四部叢刊本を底本とし、張烈点校『同

漢紀』上冊（中華書局、二〇〇二年）を参照して校訂を加えた。

（21）荀悦の「三勢」説については、拙稿「仲長統の天人觀について」（『集刊東洋學』第八十九号 二〇〇三年、所収）第三節（1）を参照されたい。

（22）但し、荀悦は『申鑒』雜言下篇では、人間全体における上智・下愚の割合について「其不移大數、九分之一也。一分之中、又有微移者矣」と述べており、上智や下愚がそれぞれの品階の中で微かに移る場合もあるとする。

（23）善惡皆性也、則法教何施。

（24）或曰、法教得則治、法教失則亂。若無得無失、縱民之情、則治亂其中乎。曰、凡陽性升、陰性降。升難而降易。善陽也、惡陰也。故善難而惡易。縱民之情、使自由之、則降於下者多矣。曰、中焉在。曰、法教不純、有得有失、則治亂其中矣。

（25）黃省曾の注に「遏於隱微」という。

（26）黃省曾の注に「禁於履踐」という。

（27）第三節で述べるが、荀悦は中人が上下に品階を移ることの内実を、性それ自体の變化ではなく、行為の變化と捉えている。そこで、ここでは行為という意味で「性（の現れ）」と訳しておく。

（28）或曰、人之於利、見而好之。能以仁義為節者、是性制其情也。性少情多、性不能制其情、則情独行為惡矣。

（29）前節で見た『説苑』脩文篇の資料で、劉向が「人の善惡は性（の善惡）ではない。（心が）外物に感じて動いた（結果な）のである」としていたことが参考になる。

(30) 「雖可兼取矣」の一句については、黄省曾の注に「当有關文」といい、小万巻樓叢書本附載の札記に「案雖疑当作雖」というように、そのままでは読みにくい。ここでは文意を酌んで「兼ねべきと雖も（隻好する者を）取る」と訓んだ。

(31) 致治之術、先屏四患、乃崇五政。一曰偽、二曰私、三曰放、四曰奢。偽乱俗、私壞法、放越軌、奢敗制。四者不除、則政末由行矣。俗乱則道荒、雖天地不得保其性矣。法壞則世傾、雖人主不得守其度矣。軌越則礼亡、雖聖人不得全其道矣。制敗則欲肆、雖四表不能充其求矣。是謂四患。興農桑以養其生、審好惡以正其俗、宣文教以章其化、立武備以秉其威、明賞罰以統其法。是謂五政。

(32) 冶金而流、去火則剛。激水而升、舍之則降。惡乎治。

(33) 森三樹三郎「春秋繁露」(注(1)所掲同氏著書、十九)を参照。なお、董仲舒及びその後学の性説については、森氏の所論の他、板野長八「董仲舒」(同氏著「中国古代における人間観の展開」岩波書店 一九七二年、第十四章)、馬場英雄「董仲舒の人性論に就いて」(『集刊東洋学』第四十三号 一九八〇年、所収)を参照。

(34) 石田秀実「『論衡』における性」(金谷治編「中国における人間性の探究」創文社 一九八三年、所収)、田中麻紗巳「王符の人間観について」(『日本大学文理学部人文科学研究所研究紀要』五十一号 一九九六年、後に同氏著「後漢思想の探究」研文出版 二〇〇三年、第三章第一節、所収)を参照。